

## V.1. Klasyczny model racjonalności europejskiej (KMRE)

### V.1.1. Pojęcie KMRE

Poszczególne słowa składające się na pojęcie *KMRE* wymagają komentarza. Model określany jest jako „klasyczny”, bo jest pierwszym, jaki powstał w naszym kręgu kulturowym, a jego oddziaływanie było (a zdaniem niektórych nadal jest) powszechne. Ponadto, słowo to podkreśla opozycję względem innych modeli, w szczególności tego, który proponują zwolennicy fallibilizmu. Słowo „model”<sup>85</sup> może być nieco mylące, zważywszy że mamy dwa techniczne pojęcia modelu: metodologiczne oraz semantyczne. Tutaj jednak nie chodzi o żadne z nich. *KMRE* był traktowany przede wszystkim jako swego rodzaju wzorzec postępowania (poznawczego). Model ten jest zatem zbiorem idei (założeń, przekonań), wymogów i dyrektyw określającym warunki racjonalnego poznania.

Kolejne słowo to „racjonalność”. Wedle Juliusza Jacka Jadackiego „[r]acjonalność jest dobrem” ([2000] s. 10). Jadacki twierdzi jednak, że „nie istnieje coś takiego, jak[] uniwersalne pojęcie racjonalności” (s. 8). Odwołując się do pracy Witolda Marciszewskiego (*Podstawy logicznej teorii przekonań* – [1972]) próbuje uzasadnić swą tezę, czyni to jednak w dziwny sposób. Stwierdza,

---

<sup>85</sup> Hans Albert posłużył się sformułowaniem „klasyczny model/koncepcja racjonalności” ([1992] s. 89 i 90). Natomiast Domalewski stosuje zamiennie trzy określenia (w kilku wariantach): „model/wzorzec racjonalności” ([1992] s. 36, [1992a] s. 10, [1993] s. 69 i 67), „klasyczna koncepcja (modelu racjonalności)” ([1992a] s. 9) oraz „ideał/model wiedzy (i poznania)” ([1992] s. 36, [1993] s. 67 i 69). Aby uniknąć nieporozumień w mych rozważaniach posługuję się na ogół wyrazem „model”.

iż Marciszewski w swej książce „komentuje [...] [f]akt, że nie istnieje coś takiego, jak[] uniwersalne pojęcie racjonalności” (s. 8). Lecz Marciszewski robi coś zgoła innego. Mówi on wprawdzie, iż „nie da się zaproponować jakiegos jednego uniwersalnego pojęcia racjonalności przekonań [...]” (s. 166), ale sens poprzedzającej ten sąd frazy: „[w] takiej sytuacji” Jadacki odczytuje jako: „a zatem”, „dlatego” dopatrując się tam wynikania. Marciszewski jednak wyraźnie daje do zrozumienia, że skoro „[w] takiej sytuacji” – a więc „w tych warunkach” – „nie da się zaproponować jakiegos jednego uniwersalnego pojęcia racjonalności przekonań [...]”, to „[p]ozostaje to sprawą do dalszych badań, do których niniejsze rozważania dostarczyły może pewnego tworzywa” (s. 166). Ponadto, Jadacki zdaje się nie dostrzegać dwóch rzeczy – że Marciszewski mówi o „uniwersalnym pojęciu racjonalności przekonań”, nie zaś o „uniwersalnym pojęciu racjonalności” oraz że nawet jeśli „[w] takiej sytuacji nie da się zaproponować jakiegos jednego uniwersalnego pojęcia racjonalności przekonań”, to z tego nie wynika „[f]akt, że nie istnieje coś takiego, jak[] uniwersalne pojęcie racjonalności” – należałoby bowiem pokazać, że ta niemożność jest całkowicie obiektywna.

Dlaczego Jadacki w taki sposób stara się uzasadnić swą tezę? Można by sądzić, że wskazując na – jak to określa – fakt, iż uniwersalne pojęcie racjonalności nie istnieje, próbuje udaremnić ataki ze strony postmodernistów oraz „innych czcicieli Molocha Relatywizmu” (s. 11). Brak uniwersalnego pojęcia racjonalności nie musi przecież prowadzić do relatywizmu.

Jednak Jadacki usiłował chyba w ten sposób również podkreślić utopijny charakter prób mających doprowadzić nas do takiego pojęcia. Trzeba bowiem pamiętać, że wymóg sformułowania uniwersalnego pojęcia racjonalności rodzi się na gruncie

*KMRE*. Czy jednak manewr, jaki proponuje Jadacki, jest w pełni uzasadniony? Wydaje się, że jest on przedwczesny, ponieważ nie zostało ostatecznie dowiedzione, że uniwersalne pojęcie racjonalności nie istnieje (czy może raczej, że jest niemożliwe). Marciszewski wyraźnie namawiał „do dalszych badań”, które miałyby, poprzez wskazanie odpowiednich warunków, odpowiedzieć na pytanie, czy da się zaproponować uniwersalne pojęcie racjonalności. W ten sposób jednak *de facto* rodzi się idea pewnego programu badawczego, którego cel wykracza poza samą konstrukcję pojęcia racjonalności.

Mając to na uwadze, nie zamierzam ściśle definiować pojęcia racjonalności, choć jest ono kluczowe w tym kontekście. Zabieg ten jest konieczny, albowiem pojęcie to (będące jednym z najważniejszych dla naszego kręgu kulturowego) wymaga osobnych, gruntownych studiów. Należałoby je zbadać np. wedle stosowanego przeze mnie schematu: określić mapę sensów tego pojęcia, przeprowadzić wnikliwe studia etymologiczne, zestawzić ze sobą główne koncepcje i typy racjonalności, zidentyfikować sytuację problemową (sytuacje problemowe), względem której (których) to pojęcie jest funkcjonalne, próbując w ten sposób je uściślić oraz określić jego znaczenie dla naszego kręgu kulturowego. Badania takie pozwoliłyby lepiej zrozumieć istotę *KMRE*, jednak nie to jest moim głównym celem. Na potrzeby tej pracy warto jednak nieco doprecyzować pojęcie racjonalności. Sądzę, że w kontekście naszych rozważań przez racjonalność należy rozumieć postawę wymagającą uzasadnienia podejmowanych decyzji w zakresie akceptacji przekonań i wyboru działania – czymkolwiek jest racjonalność, łączy się więc z uzasadnieniem. Ostatnie ze słów występujących w nazwie *KMRE* wskazuje na miejsce powstania modelu oraz zakres kulturowy jego oddziaływania.

### V1.2. Geneza i rekonstrukcja modelu

*KMRE* został ukształtowany przez starożytnych myślicieli. Jego historia toczyła się dwutorowo tworząc dwa nurty: pozytywny i negatywny. Powstawaniu modelu towarzyszyła krytyka, która ostatecznie doprowadziła do gruntownej rewizji *KMRE*.

Konstruowanie modelu nie było zaplanowane. Tworzono go zapewne na bazie przekonań i wierzeń pochodzących z okresu przedfilozoficznego (przed Talesem z Miletu), których badanie rzuciłoby światło na interesujące nas kwestie. To jednak wykracza poza ramy tej pracy, w której skupiam się jedynie na kilku etapach genezy, rekonstruując główne składniki modelu oraz jego charakter, aby lepiej uchwycić znaczenie fallibilizmu. Odwołując się do analogii z mapą można by powiedzieć, że przedstawiony tu obraz *KMRE* jest jedynie próbą zakreslenia z grubsza granic badanego „kontynentu”, z jednoczesnym częściowym zbliżeniem i prezentacją ważniejszych obszarów na naszej „mapie”. Prezentacja ta jest jedynie przybliżona, dalsze badania być może mogłyby ją uściślić. Mam przy tym nadzieję, że moje wysiłki, biorąc pod uwagę charakter całego przedsięwzięcia, nie są próbą eksploracji Atlantydy.

#### V1.2.1. Składniki modelu

Za najważniejsze składniki *KMRE* uważam dwie koncepcje: (I) *logosu* oraz (II) *ἐπιστήμη*<sup>86</sup>. Pierwsza z nich – mająca

<sup>86</sup> Wieloznaczność tego słowa jest zamierzona. Terminem greckim oznaczam zarówno (a) nazwę omawianej koncepcji, (b) samo pojęcie (również pojęcie wiedzy), (c) pewien ideał, (d) jak też tego typu wiedzę. Kontekst wskazuje na ogół jednoznacznie na któreś ze znaczeń. Tam, gdzie jest inaczej, wieloznaczność jest, jak sądzę, niegroźna.

sens metafizyczny oraz epistemologiczny – głosi, iż rzeczywistość jest racjonalna. Jej integralną częścią jest rozum będący siłą kosmiczną, w której człowiek ma udział. Dzięki temu ludzki rozum posiada szczególną dyspozycję – ahistoryczną i powszechną – gwarantującą możliwość osiągnięcia przekonań, cechujących się uniwersalną racjonalnością, tj. niezrelatywizowaną historycznie, kulturowo czy geograficznie. Jest to możliwe, gdyż – zgodnie z tą koncepcją – świat jest uporządkowany w sposób racjonalnie poznawalny.

Druga z wymienionych koncepcji określa warunki, jakie powinna spełniać wiedza (przede wszystkim ma być uzasadniona, prawdziwa i dotyczyć tego, co ogólne, niezmiennie i konieczne). Jej zapowiedź znajdujemy już u Parmenidesa z Elei a bardziej doprecyzowaną postać u Platona i Arystotelesa. Koncepcja ta implikuje kolejne elementy modelu. Są nimi przede wszystkim następujące idee i wymogi: (a) absolutnego uzasadnienia – dowody mają być niepodważalne; (b) ścisłej, precyzyjnej definicji; (c) obiektywnego, absolutnego i uniwersalnego kryterium prawdy; (d) niezawodnej metody poznawczej; (e) ostatecznego, tzn. całkowitego wyjaśniania podejmowanych zagadnień. Przyjrzyjmy się bliżej tym składnikom.

### **(I) Λόγος – ogólna koncepcja rzeczywistości**

#### **(a) Heraklit**

Wedle Jana Legowicza to Heraklit po raz pierwszy użył słowa λόγος „w sensie prawa kierującego [...] [φύσις] – naturą każdej rzeczy” (LEGOWICZ red. [1968] s. 15). Wyraz ów, który zdaniem Christophera Steada pojawił się około 700 roku prz. Chr. wypierając z czasem słowa ἔπος i μῦθος ([1998] p. 818), funkcjonował początkowo w dziełach literackich. Stąd, jak się zdaje,

przeniósł go Heraklit do filozofii dokonując jednocześnie zasadniczego przełomu w sposobie rozumienia pojęcia λόγος.

Filolodzy – Pierre Chantraine i Henry Fournier – zgodnie utrzymują, że wyraz ten pochodzi od czasownika λέγειν, który pierwotnie znaczył: „gromadzić”, „zbierać” i „wybierać”<sup>87</sup>. Rdzeń tego czasownika (λεγ-) – posiadający zdaniem Fourniera znaczenie „zbierania” i „gromadzenia” – wskazuje, iż λέγειν nie było pierwotnie czasownikiem wyrażającym sąd. Rdzeń ów posiada również, jak to określają niektórzy badacze, „wartość racjonalną”<sup>88</sup>. Dzięki temu λέγειν miało pierwotnie pełnić jednocześnie dwie funkcje: syntetyczną (gromadzenie elementów) i analityczną (rozumna ich selekcja)<sup>89</sup>.

Jednak już u Homera λέγειν i spokrewniony z nim λόγος oznaczają czynność mówienia i jej rezultat – słowo. Dokonało się zatem przejście od „zbierania” do „mówienia”. W ten sposób czasownik λέγειν zdobył nowe znaczenie i począwszy od Homera zaczął cechować się pewną dwoistością znaczeniową (NARECKI [1999] s. 19–20).

Tę poliwalencję semantyczną można – za Krzysztofem Nareckim – zgrupować umownie wokół określeń: *ratio* i *oratio*. Dzięki niej pojęcie λόγος wcześniej stało się przedmiotem zainteresowań filozofów. Wieloznaczność pojęcia, odpowiednio wykorzystana, okazała się pomocna w wyrażaniu poglądów. Sztukę tę do per-

<sup>87</sup> [se10-1968] vol. II, pp. 625–626; FOURNIER [1946] p. 53, hasło *logos* znajduje się na pp. 217–224. Zob. też NARECKI [1999] s. 17 i FATTAL [2001] s. 11.

<sup>88</sup> Używając tego określenia, mają oni na myśli to, że utworzone na bazie λεγ- wyrazy (nie tylko czasowniki), odnoszą się do czynności zakładających udział ludzkiego rozumu, takich jak rachowanie, obliczanie czy wybieranie (zob. NARECKI [1999] s. 18–19 i FATTAL [2001] s. 10–11).

<sup>89</sup> Michel Fattal – inaczej niż Fournier – uważa, że już samo λεγ-, było dwuznaczne, dzięki czemu λέγειν pierwotnie oznaczało czynności: (1) gromadzenia, zbierania, skupiania oraz (2) zapisywania, liczenia i wybierania (s. 10).

fekcji opanował Heraklit. Dlatego zdaniem Nareckiego można powiedzieć, że „[o]d Heraklita począwszy mamy już do czynienia z ideą czy doktryną Logosu [...]” ([1999] s. 6). Wydaje mi się, że idea ta jest znacznie starsza, a sam Heraklit nie tyle ją stworzył, co raczej ujawnił, czy też wyeksplikował. Do istniejących już sensów pojęcia λόγος dodał nowe opracowując doktrynę filozoficzną, która była kolejnym krokiem w przechodzeniu od *mitu* do *logosu*.

Zdaniem Heraklita o tym, że świat stanowi jedność poucza nas sam Λόγος<sup>90</sup>. Wszystko dzieje się zgodnie z nim (s. 190; fr. B 1), a całą rzeczywistością kieruje „ogień [który] jest obdarzony rozumem i [...] jest przyczyną kształtowania się wszechrzeczy”<sup>91</sup>.

Filozof z Efezu sądził, że świat zbudowany jest zgodnie z powszechnym planem, gdzie wszystkie rzeczy są w nim zjednoczone tworząc spójną całość. Jedność i rozumność rzeczywistości to jej podstawowe cechy.

Λόγος jako rozum jest zasadą nadającą światu porządek i racjonalność, podobnie jak ludzki rozum porządkuje ludzkie działanie. Jest zarówno miarą istnienia, jak też poznania. Skoro zatem Λόγος jest powszechny<sup>92</sup>, „[r]ozum wszystkim istotom jest wspólny”<sup>93</sup>, a „[k]ażdy człowiek ma zdolność poznawania samego siebie i rozumnego myślenia”<sup>94</sup>, to rzeczywistość jest poznawalna. Jej poznawalność jest konsekwencją ontycznej budowy świata.

---

<sup>90</sup> Zob. KIRK et al. [1999] s. 190 – fr. B 50 (tu i w innych miejscach podaję oznaczenia zachowanych fragmentów pism i poglądów tzw. presokratyków, wg klasycznej pracy Hermanna Alexandra Dielsa – *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch* – [1903] – nad którą od piątego wyd. pieczę sprawował Walter Kranz (DIELS & KRANZ [1934-37]) jest ona punktem odniesienia przy cytowaniu presokratyków).

<sup>91</sup> Cyt. za: LEGOWICZ red. [1968] s. 79; fr. B 64, 65, 66.

<sup>92</sup> Zob. KIRK et al. [1999] s. 190; fr. B 2.

<sup>93</sup> Cyt. za: LEGOWICZ red. [1968] s. 82; fr. B 113.

<sup>94</sup> Tamże s. 82; fr. B 116.

**(b) Platon**

Pojęcia λόγος używał Platon w różnych znaczeniach (zob. PETERS [1967] p. 111), jednak nie było ono w jego systemie pierwszoplanowe – ważniejszym było pojęcie νοῦς i związane z nim νόησις (zob. STEAD [1998] p. 818). Pomimo to przesłanie filozofii Platona i Heraklita jest podobne: wychodząc poza postrzeganą zwodniczymi zmysłami zmienność świata odkryć można to, co wieczne i niezmienne. Dla Heraklita był to Λόγος, a dla Platona świat idei (czy raczej ἀρχαί – pierwszych zasad)<sup>95</sup>.

Platon rozwinął doktrynę tłumaczącą możliwość poznania tej rzeczywistości. Jego zdaniem: „nasze uczenie się niczym innym nie jest, jak tylko przypominaniem sobie” ([Fedon] 72 e). Dlatego nie ma w tym „nic dziwnego, że i o dzielności, i o innych rzeczach [dusza] przypomnieć sobie potrafi to, co przecież przedtem wiedziała” ([Menon] 81 c).

Sama koncepcja ἀνάμνησις jednak nie wyjaśnia do końca możliwości poznania przez duszę „tego, co boskie”. W tym celu Platon określił jej naturę twierdząc, że: „[dusza] jest całej przyrodzie pokrewna” ([Menon] 81 c) dodając jednak, iż: „dusza [podobna jest] do tego, co boskie, a ciało, do tego, co śmiertelne” ([Fedon] 80 a). Dlatego to „dusza dotyka prawdy”, ale

<sup>95</sup> Wedle tradycji – sięgającej Arystotelesa ([Fizyka] Δ 2, 209 b 11–17) i Symplikiosa – Platon, obok zachowanych tekstów, przekazywał również tzw. nauki niepisane, w których miał m.in. rozwinąć teorię pierwszych zasad, będącą zwieńczeniem jego metafizyki (zob. REALE [1996] s. 43–46). Zwolennicy tezy o istnieniu nauk niepisanych uważają, że Platońska teoria idei nie mogła być poziomem ostatecznego wytłumaczenia, gdyż dla filozofów greckich wyjaśnianie oznaczało unifikowanie. Wielość bytów inteligibilnych wymagała zatem dalszego wyjaśnienia, którego miał dokonać Platon na wyższym poziomie uzasadnienia metafizycznego w ramach protologii (tak proponuje nazwać tę naukę Giovanni Reale – [1996] s. 115). Platon sformułował tam ponoć teorię, zgodnie z którą sfera idei zależy od innej sfery rzeczywistości – z której idee się wywodzą – jest ona sferą pierwszą i najwyższą w sensie absolutnym. Sferę tę tworzą Jedno oraz nieokreślona Diada (s. 82–85, 86, 113–130).



nie „z pomocą ciała”, gdyż „ono ją wtedy w błąd wprowadza [...]” ([Fedon] 65 b), lecz dzięki rozumowi. A zatem dusza „dotyka” tego, z czym jest spokrewniona. Zgodnie z tą (mistyczną) interpretacją doktryny Platona poznanie (także w pierwotnym sensie, tj. polegającym na oglądaniu przedmiotów myślowych) jest możliwe, gdyż Uniwersum stanowi myślową jedność. Platoński świat przedmiotów inteligibilnych tworzy hierarchiczną strukturę, jest uporządkowany, można by rzec racjonalny. Człowiek jako istota spokrewniona z tym, co boskie może tę strukturę poznać.

Zastanawiające jest jednak to, że Platon w gruncie rzeczy zrezygnował z tak obiecującego pojęcia, jakim było pojęcie λόγος. Prawdopodobnie uległ on wpływowi Anaksagorasa z Klazomenaj. Jeżeli tak, to wpływ ten był podwójny – w zakresie metafizyki oraz epistemologii. Po pierwsze, z pojęciem νοῦς Anaksagoras wprowadził do filozofii nową ideę – rozumnej zasady rządzącej światem, zasady, która była transcendentna. Natomiast w koncepcji Heraklita Λόγος (choć w polskim przekładzie bywa pisany dużą literą) pozostaje jednak siłą immanentną światu, dlatego można odnieść wrażenie, że jest to kolejny z żywiołów wymienianych przez presokratyków. Platon uznał zapewne, że νοῦς w lepszy sposób pozwoli mu wyrazić jego koncepcję, niż Heraklitejskie pojęcie λόγος<sup>96</sup>.

Po drugie, w zachowanych fragmentach pism Anaksagorasa,

<sup>96</sup> W *Fedonie* (97 c i nn.) Platon nawiązując do koncepcji Anaksagorasa, skłania się do poglądu, iż νοῦς porządkuje „wszystko i wszystkich [...], jak może być najlepiej”. Idea ta, że „świat jest najpiękniejszy spośród zrodzonych” zostaje rozwinięta w *Timajosie* (29 a). Platon jednak – mając zapewne na myśli Anaksagorasowy Νοῦς – używa tam innych pojęć, wzbogacając doktrynę swego poprzednika. Twierdzi, że „wykonawca [δημιουργός] [tego świata] najlepszy[m] jest ze sprawców [...]” (29 a), a „świat jest istotą żywą, ma duszę i rozum naprawdę – dzięki opatrności boga [θεός]” (30 b-c).

jak podaje Narecki, pojęcie *λόγος* pojawia się tylko raz (fr. B 7)<sup>97</sup>. Fattal ([2001] s. 30) uważa, iż Anaksagoras „stwierdz[a] [tam] niezdolność *logosu* «do poznania świata [...] oddzielonych rzeczy»”. Ten sam fragment w tłumaczeniu Nareckiego brzmi jeszcze mocniej: „nie możemy poznać ilości [...] rzeczy rozdzielonych ani w myśli [*λόγος*], ani w praktyce” ([1999] s. 229). Wypowiedź ta – stara się dowieść Narecki – jest:

[w]yrazem poznawczej niemożności człowieka [...] [,] ponieważ uwy-pukla ludzką ograniczoność w poznaniu i pozbawia nas w tej mierze wszelkich złudzeń: w zasadzie nigdy – ani teoretycznie, ani praktycznie – nie uzyskamy wglądu w [...] złożoną naturę [...] bytu. [...] Człowiek nie posiada wiedzy o [tej] rzeczywistości, lecz może tylko mniemać (s. 229).

Byłby to zatem wyraz agnostycyzmu (czy nawet sceptycyzmu, szczegółowa analiza może by to rozstrzygnęła).

Pamiętamy, że Platon w „Liście siódmym”, mając na myśli teorię idei (bądź zasad) stwierdził, że:

[n]ie ma [...] żadnej mojej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk [...] ([1987] s. 50).

Czyżby więc było to echo Anaksagorasowego pesymizmu? Platon jednak nie przeczył możliwości poznania tego, co ostateczne, lecz uważał, iż poznanie od pewnego poziomu jest niedyskursywne. Zatem to, co dla Anaksagorasa było niepoznawalne, dla Platona było niekomunikowalne (językowo). Było jednak (mówiąc językiem Anaksagorasa) poznawalne praktycznie poprzez:

długotrwał[e] obcowanie z przedmiotem, [gdy] na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając (s. 50).

<sup>97</sup> Oryginał i przekład w: NARECKI [1999] s. 225.

W ten sposób osiągamy najwyższy stopień poznania – νόησις<sup>98</sup>. Wydaje się więc, że Platon dziedzicząc w jakiejś mierze Anaksagorejskie pojęcie (i koncepcję) νοῦς nie uwolnił się od jej epistemologicznych reperkusji. Próbę taką podjął Arystoteles, ale za cenę dalekoidącej rewizji metafizyki.

### (c) Arystoteles

Słowo λόγος jest jednym z najczęściej spotykanych w *Corpus Aristotelicum*. Jest jednocześnie tak wieloznaczne, że Hermann Bonitz omawiając je w *Index Aristotelicus* ([1870]) poświęcił mu prawie 10 kolumn (zob. NARECKI [1994] s. 70). Mimo tak obszernego zakresu semantycznego Stagiryta stosował pojęcie λόγος w sposób przemyślany, pozwalający nam na rekonstrukcję spójnej koncepcji związanej z tym pojęciem.

Poszczególne znaczenia tego słowa nie przeczą sobie, ale w pewnym sensie uzupełniają się. Narecki omawiając znaczenia tego pojęcia uporządkował je w czterech grupach znaczeniowych ([1994] s. 70). Do pierwszej z nich należą m.in. „słowo”, „język” i „mowa”. „Wyjaśnienie”, „definicja” i „pojęcie” należą do drugiej grupy znaczeniowej słowa λόγος. Związek pomiędzy obydwoma grupami polega na przejściu od nazwy do definicji, któremu towarzyszy poznanie danej rzeczy. Poznanie jest możliwe dzięki uchwyceniu istoty rzeczy, czyli utworzeniu jej pojęcia. A zatem w treści danego pojęcia (λόγος) ujęta jest istota substancji (οὐσία), dodatkowo tak rozumiane pojęcie łączy się z celem danej rzeczy. Tłumaczy to, dlaczego λόγος jest niemal synonimem głównych pojęć metafizyki Arystotelesa<sup>99</sup>.

<sup>98</sup> Szerzej o stopniach poznania w Platońskiej epistemologii piszę omawiając jego koncepcję ἐπιστήμη (s. 84–93 – szczególnie s. 87–91).

<sup>99</sup> M.in. τὸ τί ἦν εἶναι, εἶδος, μορφή, τέλος, οὐ ἐνεκα, ἐντελέχεια i ἐνέργεια – zob. NARECKI [1994] s. 71.

Kolejne ważne znaczenie tego pojęcia to „zdolność myślenia i rozumowania”. Λόγος jako zdolność myślenia mieści się w rozumnej części duszy. Powodzenie w działalności tej właśnie części duszy prowadzi do szczęścia – εὐδαιμονία ([Et.nik.] 1098 a 7 i nn.).

Dodajmy jeszcze, że u Arystotelesa bliskie znaczeniowo pojęciu λόγος są νοῦς i διάνοια. To pierwsze jest szczególnie ważne w kontekście naszych rozważań. Jego znaczenia to m.in. „rozum” oraz „rozumowa (intelektualna) intuicja”. Intuicja ta pozwala bezpośrednio i w doskonały sposób ująć istotę poznawanej rzeczy. Natomiast νοῦς jako rozum posiada naturę duchową i jest najbardziej boskim pierwiastkiem ([Et.nik.] 1177 a 16). Jednocześnie jest najwyższym rodzajem bytu, boskim rozumem kontemplującym siebie samego ([Met.] 1072 b 20, 1074 b 34)<sup>100</sup>.

Dla Arystotelesa νοῦς (jako intuicja) staje się ostatecznym źródłem i gwarantem prawdziwości ludzkiej wiedzy. W ten sposób Stagiryta uwalnia się ostatecznie od Anaksagorasowego dziedzictwa – pesymizmu poznawczego. Zachowując jednak pojęcie νοῦς – tak w epistemologii, jak i w teorii bytu – powierza pojęciu λόγος do odegrania większą niż Platon rolę. Być może wiązało się to z odrzuceniem teorii idei (Heraklitejski Λόγος jest czynnikiem immanentnym światu). Widzimy zatem, że wprowadzone przez Heraklita pojęcie nabiera u Arystotelesa nowych, ważnych znaczeń, współlistniejąc z innymi pojęciami o zbliżonym znaczeniu. Pozwalają one Stagiryście sformułować koncepcję, wedle której rozumna rzeczywistość jest poznawalna i wyrażalna za pomocą pojęć i definicji. Poznanie możliwe jest dzięki najwyższej – rozumnej – części duszy, a jednym z jego efektów jest εὐδαιμονία ([Et.nik.] 1177 a).

<sup>100</sup> Zob. też NARECKI [1994] s. 80–81.

Pojęcie λόγος pojawiało się także u innych filozofów<sup>101</sup>. Według stoików na przykład, tzw. rozum nasienny (λόγος σπερματικός) to Bóg, zasada czynna kierująca światem<sup>102</sup>, zaś jedną z ośmiu części tworzących duszę są wszczepione nam rozumne siły zarodkowe (σπερματικοὶ λόγοι)<sup>103</sup>. Λόγος był tu więc pojęty jako powszechne pryncypium w człowieku i w kosmosie, źródło porządku zarówno moralnego, jak też fizycznego. Jednak w tym i pozostałych przypadkach nie samo pojęcie jest najważniejsze, lecz koncepcja, jaka się za nim kryła, wyrażana niekiedy za pomocą innych pojęć.

Tych kilka przykładów pokazuje, że w filozofii greckiej od początku był obecny pewien wspólny motyw, stanowiący przesłankę starożytnego racjonalizmu. Polegał on na przekonaniu, że rzeczywistość jest uporządkowana w sposób racjonalnie poznawalny. Zakładano też, że umysł ludzki posiada szczególną zdolność – będącą gwarantem racjonalnego poznania – oraz że istnieje integralna więź między umysłem ludzkim a kosmosem, dzięki której możliwe jest poznanie.

Założenia te nie miały, moim zdaniem, charakteru dogmatycznego, lecz wyznaczały pewien program badawczy. Jego istotnym elementem było opracowanie warunków koniecznych dla osiągnięcia powyższego celu. Właśnie te warunki współtworzyły

---

<sup>101</sup> Wnikliwe badania dotyczące wystąpień tego pojęcia we wczesnej myśli greckiej przeprowadził ostatnio Narecki ([1999]); praca ta jednak nie obejmuje dalszych dziejów pojęcia λόγος (autor podał wszakże cenne dane bibliograficzne innych opracowań tego zagadnienia – s. 7). Bardzo ambitnego zadania podjął się natomiast Fattal, który konsekwentnie dąży do całościowego ujęcia nie tylko dziejów pojęcia λόγος, lecz także różnych koncepcji logosu w starożytności (zob. FATTAL [1987] oraz spis jego publikacji w: [2001]). Prace nad redagowaną przez Fattala monografią – *Les théories philosophiques du logos dans l'Antiquité* ([\* \* \*]) – jeszcze się jednak nie zakończyły.

<sup>102</sup> DIOGENES LAERTIOS [Żywoty] VII, 134–138.

<sup>103</sup> Tamże VII, 157.

klasyczny model racjonalności europejskiej. Jak się okazało, były one w pewnym sensie ponadczasowe. A może raczej należałoby powiedzieć, że przetrwały próbę czasu wyrażając obecne od kilkudziesięciu stuleci w naszym kręgu kulturowym dążenie do zbudowania inteligibilnej i w pełni racjonalnej koncepcji świata.

Przedstawiona powyżej rekonstrukcja, koncepcji *logosu*, jest jedynie wstępną jej charakterystyką. Celowe byłyby dalsze badania odśladające głębsze zależności pomiędzy doktrynami starożytnych filozofów<sup>104</sup>.

## (II) Ἐπιστήμη – koncepcja i pojęcie wiedzy

### (a) Heraklit i Parmenides

Wśród zachowanych fragmentów pism Heraklita kilka wskazuje, że uświadamiał on sobie problem uzasadnienia wiedzy, a w związku z tym potrzebę określenia warunków, jakie powinna ona spełniać. Zapewne dlatego „[d]ziecięcymi igraszkami nazywał [...] mniemania ludzkie”<sup>105</sup>. Niewiele jednak wiemy o jego pozytywnej koncepcji. Więcej informacji mamy o doktrynie Parmenidesa.

Parmenides miał być autorem tylko jednego dzieła (DIOGENES LAERTIOS [Żywoty] I, 16)<sup>106</sup>. W swym poemacie filozoficznym, odróżniając byt od niebytu, twierdził, „że prawda ma związek z

<sup>104</sup> Obiecująco zapowiadają się tu prace prowadzone pod kierownictwem Fattala ([\* \* \*]). Ten francuski myśliciel wychodząc od dwuznaczności pojęcia *λόγος* wskazuje na dwie – jego zdaniem odmienne – funkcje, pełnione przez to pojęcie (analityczną i syntetyczną), dzięki czemu grecy od samego początku swej filozofii mieli – wedle Fattala – dwa sposoby pojmowania tego pojęcia, a co za tym idzie, dwie różne koncepcje *logosu* ([1987]). Teza ta jest interesująca, jednak ustosunkowanie się do niej wykroczyłoby poza ramy niniejszej pracy. Należałoby też poczekać na pełniejsze rozwinięcie stanowiska francuskiego uczonego, w mającej się wkrótce ukazać monografii. Można by wtedy ocenić, czy jego pogląd miałby wpływ na zarysowaną przeze mnie koncepcję *logosu* w kontekście problematyki związanej z powstaniem fallibilizmu i rewizją *KMRE*.

<sup>105</sup> Cyt. za: LEGOWICZ red. [1968] s. 82; fr. B 70.

<sup>106</sup> Diogenes nie przekazał nam jego tytułu. Odnosnie poglądów nt. tytułu poematu Parmenidesa zob. przyp. 246, s. 222.

bytem, o rzeczach zaś, które się stają, można mieć tylko mniemanie”<sup>107</sup>. Uważał, „że filozofia rozpada się na dwie części: jedna dotyczy prawdy (*ἀλήθεια*) druga mniemania (*δόξα*)”<sup>108</sup>. W związku z tym Parmenides przeciwstawił sobie dwie drogi poznania: drogę (absolutnej) prawdy oraz złudnych mniemań<sup>109</sup>. Wartościowe poznanie dokonuje się jednak tylko na pierwszej z dróg, dlatego to nią należy podążać. Natomiast świadectwo zmysłów i oparte na nich mniemania nie prowadzą do rzetelnej wiedzy. Jest to wyraźny początek koncepcji *ἐπιστήμη*. Parmenides dokonał waloryzacji poznania określając jednocześnie jego charakter i cel.

Wśród historyków filozofii jeszcze do niedawna dominowała taka interpretacja rozważań filozofa z Elei na temat dróg poznania, zgodnie z którą Parmenides dokonując dychotomicznego podziału, możliwych dróg badań, zdecydowanie odrzucił drogę mniemań, jako bezwartościową. Inną ocenę Parmenidejskiej koncepcji *doxy* zapoczątkował Karl Reinhardt ([1916] S. 26–27). Z kolei Hans Schwabl ([1953]) oraz Mario Untersteiner ([1956]) stworzyli nową perspektywę interpretacyjną, która doprowadziła do odmiennego spojrzenia na tekst Parmenidesa (zob. REALE [1994] s. 148). Opierając się na ustaleniach tych badaczy Reale broni takiej interpretacji, wedle której Parmenides wskazując trzy możliwe drogi badań – bezwzględnie prawdziwą (drogę absolutnej prawdy), prawdopodobną (drogę mniemań możliwych do przyjęcia) oraz absolutnie fałszywą (drogę absolutnego fałszu) – tylko jedną z nich odrzucił, drogę fałszu. W swej interpretacji Reale

<sup>107</sup> Cyt. za: LEGOWICZ red. [1968] s. 87; fr. B 1.

<sup>108</sup> DIOGENES LAERTIOS [Żywoty] IX, 3.

<sup>109</sup> Mówił jeszcze o drodze fałszu, dotyczącej niebytu – „tego, co nie jest” – ale tę drogę zdecydowanie odrzucił; zob. KIRK et al. [1999] s. 245–247.

sugeruje (s. 147–151), że Parmenides miał szersze, niż dotychczas sądzono, pojęcie wiedzy, wykraczające poza *ἐπιστήμη*. Wartość posiadałaby zatem także *δόξα* i to, jak pisze Reale, wartość prawdopodobną (s. 140). Można by zatem domniemywać, że chociaż Parmenides kładł nacisk na pierwszą z dróg, to jednak droga mniemań posiadała w jego ujęciu wartość; podążając nią możemy (jak sugeruje Reale) uzyskać „możliwe do przyjęcia wyjaśnienie świata” (s. 148). W związku z tym nasuwa się pytanie, czy Parmenides dopuszczał takie zróżnicowanie wśród mniemań, które pozwalałoby stopniować je wedle jakiejś skali (np. prawdopodobieństwa). Jeżeli tak, to filozof z Elei antycypował fallibilizm przyjmując pojęcie wiedzy zawodnej oraz możliwość doskonalenia mniemań.

Jednak możliwość istnienia (pozytywnie rozumianej) drogi mniemań w koncepcji Parmenidesa całkowicie wykluczają trzej badacze: Geoffrey S. Kirk, John E. Raven i Malcolm Schofield (KIRK et al. [1999] s. 254–255)<sup>110</sup>. Ich zdaniem zakończenie prologu, tzn. fragment B 1,28–32<sup>111</sup> (który Reale nieco inaczej przetłumaczył), nie pozwala przypisywać opiniom śmiertelników (*δόξα*) wartości. Parmenides wyraźnie odróżnia tam „niewzruszone serce dobrze zaokrąglonej Prawdy” od „mniemania śmiertelnych, na których nie można rzeczywiście polegać”. Istotne są także inne fragmenty przytoczone przez tych trzech badaczy oraz ich obszerny i wnikliwy komentarz. W świetle ich analiz interpretacja, jaką lansuje Reale wydaje się wątpliwa.

<sup>110</sup> Podobne stanowisko zajął Adam Krokiewicz ([1971] s. 153–155 i [2000] s. 149–150).

<sup>111</sup> Fragment ten znajduje się w pracy Dielsa ([1903]) oraz jej kontynuacji redagowanej przez Kranza (DIELS & KRANZ [1934–37]); w rozdz. poświęconym Parmenidesowi, ściślej w drugiej jego części (B). W polskiej literaturze fragment ten można znaleźć w: KIRK et al. [1999] s. 244 i PARMENIDES [2001]; są tam również jego tłumaczenia. Inna wersja przekładu jest w: SEKSTUS [Plog] I, 111.



Można by jednak zaproponować rozwiązanie kompromisowe, zgodnie z którym Parmenides nie sformułował wprawdzie wyraźnie pozytywnie rozumianej koncepcji drogi mniemań, ale też nie odrzucił takiej możliwości. Ówczesna sytuacja problemowa chyba nie wymagała jednoznacznej oceny tej drogi, ważniejsze było zdecydowanie opowiedzenie się za pierwszą drogą (bytu) i odrzucenie pozostałej (niebytu). Być może dlatego Parmenides mógł wahać się, jak potraktować drogę mniemań. Dotyczy ona bowiem tego, co istnieje (bliskie jest więc bytowi), jednak istniejąc podlega zmianom (zatem w pewnym sensie nie jest, przypomina więc niebyt). Trudno zatem znaleźć dla niej miejsce w rzeczywistości opisanej za pomocą dychotomicznych kategorii. Próbę rozwiązania tego problemu zaproponował m.in. Platon, ale dopiero w swej późniejszej filozofii dowartościował świat zjawiskowy tworząc wizję ciągłości ontycznej, epistemicznej oraz aksjologicznej. Z naszej perspektywy dopuszczalna jest zatem interpretacja, że doktryna Parmenidesa zawierała nie tyle pozytywnie określoną koncepcję drogi mniemań, lecz coś, co można by nazwać protoideą fallibilizmu. Nie określiłbym jej jako idei fallibilizmu, ponieważ (pozostając na marginesie ówczesnej sytuacji problemowej wyznaczonej przez spór Eleatów z wariabilizmem) była co najwyżej preludium do fallibilizmu, który mógł zaistnieć dopiero wtedy, gdy pojawiła się nowa sytuacja problemowa w wyniku sceptycznej krytyki *KMRE*.

#### (b) Platon

Kontynuując myśl Parmenidesa Platon przeciwstawił sobie *ἐπιστήμη* i *δόξα*, preferując tą pierwszą. Dokonał jednak istotnych rozróżnień w obrębie każdej z nich (*Państwo*). W swej koncepcji wiedzy położył nacisk przede wszystkim na uzasad-

nienie (*Uczta*, *Fedon*, *Teajtet*), nieomyślność (*Państwo*, *Teajtet*) i prawdziwość (*Menon*, *Teajtet*), podkreślając jednakże konieczność logicznego powiązania składników wiedzy (*Menon*), bez którego nie będą zasługiwać na miano *ἐπιστήμη*. Ponadto, wiedza ma dotyczyć tego, co istniejąc wiecznie nie ulega żadnym zmianom (*Uczta*, *Państwo*). Taka wiedza ma być najlepsza (choć pełnię ideału gwarantowałby dopiero nierozzerwalny związek wiedzy z pamięcią – *Fedon*).

Platon nie przedstawił swej teorii poznania systematycznie i całkowicie w żadnym dialogu. Dlatego jego epistemologia, zawsze ściśle związana z metafizyką, musi być rekonstruowana. Tutaj (oraz w pozostałych podpunktach) przedstawiam zaledwie zarys Platonskiej koncepcji poznania koncentrując się na wybranych kwestiach. Główny jej zarys rekonstruuje na podstawie kluczowych dla tej problematyki dialogów, wedle periodyzacji wywodzącej się od Wincentego Lutosławskiego<sup>112</sup>.

**Menon:** Już w pierwszym okresie swej twórczości (tzw. dialogi sokratyczne) Platon sformułował jeden z najważniejszych warun-

<sup>112</sup> Periodyzacja dzieł Platona nie jest łatwa, i zrodziła tzw. kwestię platońską. Dyskutowane jest tu m.in.: (1) autorstwo poszczególnych tekstów oraz (2) okres, w którym powstały. Zdaniem Kazimierza Leśniaka, lista utworów przypisywanych Platonowi (pochodząca od greckiego astrologa Trajyllusa (zm. 36 r.), który opracował *Corpus Platonicum*) „obejmuje w rękopisach 36 utworów [...], 13 listów [...], zbiór 184 definicji różnych terminów oraz pewną ilość krótkich utworów apokryficznych. [...] Dokładny ich wykaz jest ciągle jeszcze przedmiotem nie kończących się sporów i dyskusji [...]” ([1968] s. 26). Lutosławski, który wprowadził metodę stylometrii (polegającą na drobiazgowym, statystycznym badaniu stylistycznych właściwości dialogów), w wyniku żmudnych analiz podzielił teksty Platona na cztery grupy obejmujące tylko 24 dialogi. Wyniki swych prac (opublikowanych częściowo w kilku rozprawach m.in. [1891], [1892] i [1896]) zebrał w swym *opus magnum* – *The origin and growth of Plato's logic, with an account of Plato's style and of the chronology of his writings* ([1897]). Choć rezultaty jego prac zostały w XX w. dość szeroko przyjęte, od dawna nie są już jedyną propozycją rozstrzygnięcia kwestii platońskiej (zob. np. RYLE [1966] pp. 216–300). Pomimo to wciąż cieszą się wśród wielu znawców tematu uznaniem, dlatego można powiedzieć, że „kanon Lutosławskiego funkcjonuje nadal” (KUBIKOWSKA [1999] s. 6).

ków, jakie ma spełnić wiedza. Stwierdził tam, że: „wiedza jest godniejsza czci niż sąd prawdziwy i związkiem wewnętrznym różni się wiedza od prawdziwego sądu” (98 a)<sup>113</sup>. Logiczne powiązanie ze sobą składników wiedzy różni ją zatem od mniemań.

**Uczta:** Zdaniem Platona „istnieje coś pośredniego pomiędzy mądrością [σοφία] i głupotą [ἀμαθία] [...] pomiędzy wiedzą [φρόνησις] i niewiedzą [ἀμαθία] [...]” jest to „śluszne mniemanie [ὀρθὴ δόξα] [...]” (202 a). Jednak „mieć słuszość, ale nie umieć tego uzasadnić, [...] to jeszcze nie jest wiedza, bo przecież w takim razie wiedza byłaby czymś nieuzasadnionym [...]” (202 a). W ten sposób Platon określa wiedzę jako „uzasadnione słuszne mniemanie”.

**Fedon:** Ten dialog potwierdza ustalenia z *Uczty*. Istnieją stopnie poznania: „dostawszy ją [wiedzę] przed urodzeniem, zapomniaлиśmy ją przychodząc na świat, a potem, posługując się zmysłami, na powrót tamte wiadomości odzyskujemy [...]” (75 e). Zmysły okazują się użyteczne w tym procesie. Platon jednak przypomina, że wiedzy nie zdobywa się „z pomocą powierzchownej potocznej oczywistości” (92 d), więc zgodnie z ideałem ἐπιστήμη „niczego innego nie wypada szukać człowiekowi [...] jak tylko tego, co jest najlepsze, najdoskonalsze” (97 d). Ponadto „[c]złowiek, który posiada wiedzę o czymś, potrafi zdać sprawę z tego, co wie [...]” (76 b). Zatem wiedza ma być uzasadniona, wtedy będzie najlepsza. Ideałem jednak byłoby coś więcej, gdyż

<sup>113</sup> Wyrażenie ὀρθὴ δόξα Władysław Witwicki przetłumaczył tu jako „sąd prawdziwy”, natomiast w *Uczcie* jako „śluszne mniemanie” (202 a). W *Menonie* pojawia się jeszcze wyrażenie ἀληθὴς δόξα, które Witwicki również przełożył jako „sąd prawdziwy”, traktując oba greckie terminy jako synonimy. Możliwe jednak, że „śluszość” i „prawdziwość” nie są synonimami, ale różnymi aspektami, a może nawet stopniami, jakie może osiągnąć δόξα. Jeżeli tak, to być może tutaj, należy szukać źródeł dla stworzonych przez akademików (Arkezylaosa i Karneadesa) koncepcji kryterium prawdy.

dla Platona „wiedzieć znaczy: zdobywszy wiedzę o czymś, mieć ją i nie zapomnieć” (75 d). Nie chodzi tu o pamięć doskonałą, pojętą jako zdolność umysłu, lecz o pewien stan, który – w przeciwieństwie do zapominania będącego odseparowaniem od świata przedmiotów myśli – polega na nierozrwalnej więzi z tym światem.

**Państwo:** W dialogu tym Platon pogłębia swą teorię *ἐπιστήμη* przedstawiając ją na tle koncepcji typów poznania. Platońska typologię cechuje duże wyrafinowanie – w przeciwieństwie do jego poprzedników opowiadających się za dychotomicznym podziałem – nie rozpada się ona na *δόξα* oraz *ἐπιστήμη*. Jednak wśród komentatorów, dostrzegających zróżnicowanie w tej typologii, brak jednomyślności co do jej kształtu. Przyjrzyjmy się tej kwestii.

Zdaniem Józefa Bocheńskiego, Platońska

[t]eoria poznania [...] rozróżnia trzy rodzaje poznania: [...] *εἰκασία*, dosięgająca tylko złudy, [...] *δόξα*, którą poznajemy zmienny świat, i [...] *ἐπιστήμη*, pojmuje idee ([1993] s. 54).

Z kolei Woleński (prawdopodobnie za Władysławem Tatarkiewiczem – [1981] t. I, s. 96) wskazuje na zróżnicowanie w obrębie Platońskiej *ἐπιστήμη* ([2000] s. 29). Tworzą ją: *διάνοια* – wiedza dyskursywna oraz *νόησις* – wiedza intuicyjna; jednak Tatarkiewicz użył określenia „myśl”, a nie „wiedza”. Natomiast Izydora Dąmbska (powołując się na: ÜBERWEG [1926]) podzieliła „sposoby ujmowania przedmiotów” w epistemologii Platona na dwa główne, z których każdy złożony jest jeszcze z dwóch. Razem tworzą one cztery stopnie doskonałości w ujmowaniu przedmiotów: (I) mniemanie (*δόξα*): (1) dotyczące cieni, odbić (ten rodzaj mniemania określany jest jako *εἰκασία*) oraz (2) dotyczące rzeczy zmysłowych (to mniemanie zwane jest *πίστις*), (II) poznanie

(νόησις): (1) przedmiotów matematycznych (ten typ poznania to διάνοια) oraz (2) idei (ἐπιστήμη) ([1935] s. 109; [1993] s. 87).

Friedrich Überweg (na którego Dąbbska się powoływała) za nadrzędne w stosunku do ἐπιστήμη uznał νόησις<sup>114</sup>. Tatarkiewicz (oraz Woleński) uważał, że jest odwrotnie: to ἐπιστήμη obejmuje w Platońskiej epistemologii νόησις. Takiego samego zdania był Frederick Copleston ([1947] p. 152; [1998] s. 178), który jednak podobnie jak Überweg (ale inaczej niż Bocheński) wyróżnił dwie odmiany δόξα w Platońskiej teorii poznania (taką samą interpretację podaje Reale w: [1992]; [1996] s. 198–201). Rodzi się zatem pytanie, czyja typologia jest właściwa? Odpowiedź na nie przekracza moje kompetencje, dlatego choć przychylam się do rozwiązania Coplestona (które zgodne jest całkowicie z opinią Realego, bliskie poglądom Tatarkiewicza i Woleńskiego, ale tylko częściowo Bocheńskiego, różni się jednak od ujęcia Überwega i Dąbbskiej), to jednak rzecz należałoby zbadać dokładniej<sup>115</sup>.

Zanim jednak omówię wspomnianą typologię zaczniemy od fragmentu 467–479. Platon wyraźnie odróżnia tam dwa stany umysłu: poznanie i mniemanie (476 d), biorące się z dwóch różnych zdolności poznawczych (rozuemu i zmysłów). Każda z tych władz dostarcza innego poznania. Dla lepszego ukazania różnicy pomiędzy nimi Platon odróżnia najpierw wiedzę od niewiedzy, a następnie wskazuje, że mniemania są czymś pośrednim. Odrzuca

<sup>114</sup> Generalnie taki był pogląd Überwega. Dąbbska relacjonując jego typologię pominęła jednak dwie istotne kwestie: (1) zdaniem Überwega νόησις jest nadrzędne wobec ἐπιστήμη, ale νόησις w szerszym znaczeniu; (2) czwarty stopień poznania nie ogranicza się do ἐπιστήμη, obok niej Überweg wymienił νόησις (w węższym znaczeniu) oraz νοῦς ([1926] S. 271–273).

<sup>115</sup> Również stosunki pomiędzy pojęciami νοῦς, νόησις i ἐπιστήμη wymagałyby uściślenia. Jednak i ta kwestia nie jest dla nas najważniejsza. Rozstrzygnięcie, które z pojęć (jeżeli w ogóle któreś) jest nadrzędne w tej typologii, raczej nie zmieniałoby zasadniczo charakteru omawianej tu koncepcji ἐπιστήμη. Mogłoby chyba jedynie sugerować nadanie jej innej nazwy.

następnie możliwość, aby jedno i to samo było przedmiotem wiedzy i przedmiotem mniemania (478 a). Wiedza i mniemania różnią się tym, że dotyczą zupełnie czego innego: „[w]iedza z natury swej dotyczy tego, co istnieje” (477 b) „i może poznawać, jakie jest to, co jest [...]” (478 a). Natomiast „mniemanie nie ma za przedmiot ani tego, co istnieje, ani tego, co nie istnieje” (478 c). W związku z tym powstaje kwestia wartości mniemań. Można by sądzić, że tekst ten nie deprecjonuje mniemań, w końcu dotyczą one tego, co podlegając zmianie istnieje, a ponadto „mniemanie [choć] jest mniej jasne od wiedzy,” to przecież jest „trochę jaśniejsze niż niewiedza [...]” (478 c). Jednak zdaniem Platona tylko „[t]ych [...] co się kochają w oglądaniu prawdy [...] można słusznie zwać filozofami” (475 e-476 b). Prawda natomiast to wiedza, wiedza o tym, co niezmiennie.

Ponadto, Platon podkreśla, że „wiedza [...] nie może być myln[a]” (477 e), zatem *ἐπιστήμη* – w przeciwieństwie do mniemań – jest nieomylna (*ἀναμάρτητον*). Omylność mniemań bierze się stąd, że dziedziczą cechy przedmiotów, do których się odnoszą, a które to, jako leżące „pomiędzy tym, co istnieje [...], a tym, co w żadnym sposobie nie istnieje [...]”, zmieniają się i jakby są i nie są (477 a). Dlatego mniemania nie mogą pretendować nie tylko do miana wiedzy, ale nawet do wartościowego poznania. Zdaniem Platona „z tym, co nie istnieje, z konieczności związemy brak poznania, a z tym, co istnieje, poznanie” (478 c). „W ten sposób przyporządkujemy krańce bytu krańcom poznania, a temu, co pośrednie, przydamy to, co pośrednie” (478 e). Innymi słowy czym więcej bytu, tym więcej poznania.

Pojawiają się też w tekście pejoratywne określenia pod adresem tych, których filozof uważa za „niewolników mniemań”.

Zdaniem Platona człowiek taki „żyje [...] we śnie” (476 c) albo nawet „nie jest zdrow” (476 e), zaś człowiek inteligentny nie opiera się na mniemaniach (477 e). Ta argumentacja wzmacnia efekt dychotomicznego podziału na *δόξα* i *ἐπιστήμη*.

W dalszej części dialogu (509 d 6–511 e 5) Platon posługując się obrazem linii sformułował jednak doktrynę, w której stopnie poznania rozróżnione są według przedmiotów<sup>116</sup>. Wedle Platona poznanie może mieć cztery stopnie tworzące linię ciągłą. Ta linia, prowadząca od *δόξα* do *ἐπιστήμη*, składa się z coraz doskonalszych typów poznania, którym odpowiadają doskonalsze przedmioty, a także stany umysłu. Rozwój umysłu przebiega zatem od niewiedzy (*ἄγνοια*) do pełnego poznania.

Niższe poznanie (*δόξα*) dotyczy przedmiotów zmysłowych (widzialnych) – *δοξαστά* (*ὁρατά*), wśród których Platon wyróżnił dwa typy: cienie, odbicia (rzeczy zmysłowych) – *εἰκόνες*, o których można mieć *εἰκασία* (mniemanie dotyczące cieni – ich wyobrażenie) oraz rzeczy zmysłowe – *ζῶα* (*κ.τ.λ.*)<sup>117</sup>, o których można mieć *πίστις* (mniemanie dotyczące rzeczy zmysłowych – wiara). Przedmiotem wyższego poznania (*ἐπιστήμη*) jest *ἀορατά* (*νοητά*) – świat niewidzialny (inteligibilny). Należą do niego przedmioty matematyki – *τὰ μαθηματικά*, których poznanie wyraża się w *διάνοια* oraz pierwsze zasady – *ἀρχαί*, o których wiedza przedstawiona jest za pomocą *νόησις* (w węższym znaczeniu tego pojęcia), będącym najwyższym rodzajem poznania.

<sup>116</sup> Opieram się na interpretacji Coplestona ([1947] pp. 151–160; [1998] s. 178–186); zob. też REALE [1996] s. 198–201.

<sup>117</sup> Chociaż Copleston nie podaje objaśnienia tego skrótu, prawdopodobnie ma na myśli „the whole world [...] of art” ([1947] p. 153; [1998] s. 178), ponieważ sfera rzeczy zmysłowych obejmuje tu u Platona „the animals about us, and the whole world of nature and of art” (p. 153; s. 180). Ten fragment *Państwa* (510a 5–6) w przekładzie Witwickiego brzmi: „zwierzęta, które nas otaczają i wszelkie rośliny, i cały dział wytworów ręki ludzkiej” (t. II, s. 54).

Fragment (509 d 6-511 e 5) jest przygotowaniem do alegorii jaskini (514 a 1-518 d 1) ukazującej postęp poznawczy, polegający, jak to określił Copleston, na serii nawróceń z mniej adekwatnego stanu poznawczego do bardziej adekwatnego ([1947] p. 160; [1998] s. 187). W kontekście tych dwóch fragmentów tzw. „droga erosa” może być odczytana jako stopnie (i rodzaje) poznania ([Uczta] 210–212). W związku z tym wcześniejszy fragment *Państwa* (476–479) nabiera nieco innej wymowy. Platon chciał tam zapewne przygotować teren dla przedstawionej w dalszych partiach dialogu koncepcji stopni poznania. Dychotomiczny podział (na  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  i  $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ ) nie został odrzucony, lecz wyjaśniony. Platon opisując stopnie poznania nie porzuca swej koncepcji  $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ , ale ją uzasadnia wskazując, że tylko  $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$  dosięga  $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\acute{\iota}$ .

**Teajtet:** Platon twierdząc tu, że to, co „nieomylnie jest wiedzą” (152 c), powtarza postawiony w *Państwie* warunek. Używa jednak określenia  $\acute{\alpha}\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ , a nie  $\acute{\alpha}\nu\alpha\mu\acute{\alpha}\rho\tau\eta\tau\omicron\nu$ . Ponadto, powraca do wspomnianej wcześniej kwestii uzasadnienia jako warunku wiedzy. W związku z tym należy zwrócić uwagę na pewną kwestię językową. Otóż Witwicki dokonując przekładu *Teajteta* nie użył słowa „uzasadnienie”. W jego tłumaczeniu Platoński warunek brzmi: „wiedza to jest sąd prawdziwy, ściśle ujęty [ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ]” (201 c). Jednak zdaniem (m.in.) Woleńskiego „[p]rzekład W. Witwickiego [...] nie oddaje właściwie intencji tego nowego warunku. [...] nie o samą [bowiem] ścisłość chodzi, ale o uzasadnienie sądu” ([2000] s. 48).

Sformułowana w tym dialogu tzw. klasyczna definicja wiedzy nastrocza problemy interpretacyjne. Kończy się on bowiem słowami: „[z]atem [...] ani sąd prawdziwy, ani do sądu prawdziwego dołączane ściśle ujęcie – wiedzy nie stanowią” (210 b). Dość powszechnie przyjmuje się, że „[o]statnia część [dialogu] jest



nieudaną próbą zdefiniowania wiedzy jako «prawdziwego, uzasadnionego przekonania»<sup>118</sup> i że Platon w swym dziele „obala koncepcję wiedzy jako prawdziwego uzasadnionego sądu” (WOLEŃSKI [2000] s.28).

Jednak Copleston, mając na myśli taką interpretację, mocno podkreślił:

[n]ależy zauważyć, iż Platon nie mówi tutaj o różnicach *gatunkowych*, mówi o jednostkowych, zmysłowych przedmiotach, co jasno pokazują przykłady, którymi się posługuje – słońce i poszczególny człowiek, Teajtet [(208 c 7-e 4)]. Wnioskiem, jaki należy [zatem] wyciągnąć, nie jest to, że żadnej wiedzy nie osiąga się przez definicję za pomocą różnicy, lecz raczej że indywidualny zmysłowy przedmiot nie daje się określić i w rzeczywistości nie jest on w ogóle właściwym przedmiotem wiedzy<sup>119</sup>.

Dlatego zdaniem Coplestona:

[...] rzeczywista konkluzja dialogu [jest taka], że prawdziwa wiedza o zmysłowych przedmiotach jest nieosiągalna, i – w konsekwencji – wiedza prawdziwa musi być wiedzą o tym, co uniwersalne i stałe<sup>120</sup>.

Wedle Coplestona *Teajtet*, w przeciwieństwie do *Państwa*, zawiera negatywną koncepcję wiedzy (a ściślej krytykę tego, co wiedzą być nie może). W ten sposób Platon jeszcze raz wyraża swój pogląd, że te rzeczy, które zaczynają istnieć i przemijają, są nieokreślone i w związku z tym nie można ich wyraźnie ująć w definicji, nie mogą więc być przedmiotem naukowego poznania. Przedmiot prawdziwego poznania musi być niezmienny i stały,

<sup>118</sup> „The last part [...] is a failed attempt to define knowledge as «true belief with an account [...] [λόγος]»” (WHITE (1992) p. 348).

<sup>119</sup> „N.B. It is to be noted that Plato is not speaking here of *specific* differences, he is speaking of individual, sensible objects, as is clearly shown by the examples that he takes – the sun and a particular man, Theaetetus [...] [(208 c 7-e 4)]. The conclusion to be drawn is not that no knowledge is attained through definition by means of a difference, but rather that the individual, sensible object is indefinable and is not really the proper object of knowledge at all” ([1947] p. 149; [1998] s. 175).

<sup>120</sup> „This is the real conclusion of the dialogue, namely, that true knowledge of sensible objects is unattainable, and – by implication – that true knowledge must be knowledge of the universal and abiding” (p. 149; s. 175).

trwały, nadający się do ujęcia w jasnej, naukowej definicji, która ma przecież dotyczyć tego, co ogólne.

A zatem, wedle Platona poznanie ma stopnie. Jednak tylko ostatni z nich – jako najwyższy z możliwych – jest wiedzą *sensu stricto*. Nawet *διάνοια*, choć cenniejsza niż *δόξα*, nie posiada tej wartości, i nie powinna stanowić ostatecznego celu poznania. Tak więc, pomimo wyraźnego zróżnicowania wytworów poznania ideał *ἐπιστήμη* jest jedynym dopuszczalnym<sup>121</sup>.

### (c) Arystoteles

W ujęciu Stagiryty wiedza dotyczy tego, co w rzeczach: (1) ogólne, (2) niezmiennie i (3) konieczne.

Ad. (1) Wedle Arystotelesa „zadaniem wiedzy naukowej jest poznawanie ogółów. [...] A ogół dlatego jest cenny, ponieważ

<sup>121</sup> Warto tu jeszcze dodać, że w dziełku zatytułowanym *Ὅροι* (*Definicje*), którego autor nie jest znany, ale które prawdopodobnie powstało w środowisku Akademii (zob. REGNER [1973] s. 145–146), definicja 95. dotyczy wiedzy, zaś 96. mniemania. To drugie zostało określone jako: „przekonanie, dające się podważyć rozumowo; [...] myśl, która poddana sprawdzeniu rozumowemu przechodzi w fałsz lub prawdę [...]”. Natomiast wiedza to: „[...] sprawność, dająca przekonanie [...] rozumowo niepodważalne; przekonanie prawdziwe, dla umysłu niepodważalne [...]” (PSEUDO-PLATON [1973] s. 156). Pomimo, iż nie są to formalne definicje, lecz, jak stwierdził Leopold Regner, raczej „formułki filozoficzne” wchodzące w skład z grubsza uporządkowanego materiału leksykograficznego (s. 146–147), to na uwagę zasługuje tu stawiany wobec wiedzy wymóg niepodważalności. Tym właśnie różnią się mniemania od wiedzy. Jej niepodważalność bierze się stąd, że „składniki wiedzy są logicznie ze sobą powiązane, natomiast wśród składników mniemań nie ma takiego powiązania [...]” (s. 190). Zatem autor tych definicji uważał, jak sugeruje Regner, iż wiedza nie jest jedynie zbiorem sądów prawdziwych, lecz systemem logicznie powiązanych ze sobą, uzasadnionych (przez co niepodważalnych) sądów prawdziwych. Przy tym nie chodzi tu o subiektywną pewność, lecz o obiektywną, logiczną więź między składnikami wiedzy; nie jest to zatem kwestia czysto pragmatyczna (podobny motyw pojawił się w omawianych już tekstach – *Menon*, *Uczta* i *Fedon* – których autorstwo nie jest tak wątpliwe, jak owych *Definicji*). Zdaniem Regnera, definicje te (zawierające, jak widać, główne idee współtworzące koncepcję *ἐπιστήμη*) prawdopodobnie były akceptowane nie tylko w kręgu filozofii platońskiej, ale również perypatetyckiej i stoickiej (s. 146–147). Świadczyć by to mogło o powszechnej akceptacji tej koncepcji przez starożytnych.

ujawnia przyczynę [...]” ([An.wt.] 87 b 38 i nn., 88 a 5 i nn.). Poznanie ma uchwycić zatem to, co istotne w rzeczach. Tym czymś jest forma. Dzięki wyabstrahowaniu z konkretnego, a więc pozbawieniu jej jednostkowości, staje się ona czymś ogólnym i wspólnym wielu rzeczom.

Ad. (2-3) Zdaniem Arystotelesa „[i]stnieją [co prawda] fakty prawdziwe i rzeczywiste, które jednak mogą być inne; wiedza naukowa [...] ich nie dotyczy [...]” ([An.wt.] 88 b). Wiedza ma objąć coś innego: „to, co wieczne, [co] nie powstało, ani nie zginie [...]” ([Et.nik.] 1139 b 22 i nn.), ponieważ dzięki temu nasze poznanie nigdy się nie zmieni. W warunku tym wyrażony został ideał niezmienności (zdobytej) wiedzy. Ostatni wymóg stawiany przez Arystotelesa wiąże się z tym, że „[p]rzeciwko wiedzy naukowej są [...] czymś koniecznym i czymś wiecznym [...]” ([Et.nik.] 1139 b).

Ἐπιστήμη ujmując to, co stałe i niezmiennie – ogólną i konieczną istotę immanentną indywiduum – sięga podstaw i przyczyn bytu, dzięki temu jest głębokim poznanem rzeczywistości. Poznanie, ujmując trzy cechy swych przedmiotów: ogólność, niezmienność i konieczność tym samym dziedziczy je. A zatem określając przedmiot poznania naukowego Stagiryta określił warunki, jakie ma spełniać wiedza.

Naczelnym jednak zadaniem wiedzy naukowej jest udzielenie odpowiedzi na pytanie: „dlaczego i dzięki czemu coś jest takie, jakie jest”, czyli wykrycie przyczyn rzeczywistości. Wtedy dopiero poznajemy coś bezwarunkowo (ἀπλῶς) – [An.wt.] 71 b. W związku z tym uważa się, że Arystoteles zacieśnił pojęcie wiedzy do poznania, które nie tylko stwierdza faktyczność rzeczy, ale także wskazuje powody jej istnienia oraz posiadania pewnego zespołu właściwości. A ponieważ każdy byt jest wielostronnie uprzy-

nowiony, wiedza obejmuje również związki między przyczynami bytu (HERBUT [1997] s. 537).

Jak zauważył jednak Woleński, należy pamiętać, że Arystoteles „rozszerzył zakres epistemologii (rozumowania probabilistyczne, sylogizmy praktyczne) [...] [oraz] wyraźnie rozgraniczył rozmaite postacie poznania: spostrzeżenie, pamięć, doświadczenie i poznanie naukowe. [I c]hociaż tylko to ostatnie uważał za [...] [ἐπιστήμη] w pełnym tego słowa znaczeniu, wcale nie deprecjonował pozostałych” ([2000] s. 31–32). Można więc odnieść wrażenie, że u Arystotelesa dychotomiczny rys starożytnej koncepcji wiedzy zaczyna się zacierać.

W ujęciu Arystotelesa δόξα zbliżone jest do wyobraźni, ponieważ „mniemanie może być zarówno prawdziwe, jak fałszywe” ([O duszy] 428 a). Pojęcie to stosował Stagiryta jako synonim ὑπόληψις („przypuszczenie”) na oznaczenie powszechnych ludzkich opinii na jakiś temat, które zdaniem Arystotelesa mają wartość w procesie badawczym. Ponadto, słownik terminów Arystotelesa zawiera pojęcia, które świadczą, że poznanie, w jego ujęciu, nie rozpada się na czysto negatywną δόξα i ἐπιστήμη. Szczególnie ważnym pojęciem jest ἐνδοξος – „zgodny z opinią”, „ogólnie uznany”, „wiarygodny”, „prawdopodobny” (NARECKI [1994] s. 46). Arystoteles zwrócił uwagę, że to, co prawdopodobne, ma wszelkie widoki na to, by stać się prawdą, albowiem w przeciwnym razie opinia wszystkich ludzi, czy chociażby tych najznakomitszych, na którą się powoływał, byłaby zwodnicza i błędna ([Top.] 100 b). Dlatego – zdaniem Nareckiego – przesłanki zgodne z opinią mogą być rozumiane jako „oznaki nie dowiedzionej prawdy” ([1994] s. 46).

Odrzucenie przez Arystotelesa Platońskiego dualizmu (świata transcendentnych wzorców i jego niedoskonałego odbicia) moż-

liwiło jeszcze bardziej zróżnicowaną – w stosunku do Platońskiej – epistemologię. Mimo to, różnica pomiędzy *ἐπιστήμη* a *δόξα*, na gruncie Arystotelesowskiej teorii poznania, jest zasadnicza. Albowiem przedmiot mniemania jest to, co „może być inne”, a zatem to, co może być prawdziwe lub fałszywe ([An.wt.] 89 a). Jest to wyraźne echo poglądów Platona przedstawionych w *Państwie*. Odrzucenie Platońskiego dualizmu metafizycznego nie pociągnęło więc za sobą radykalnych zmian na gruncie epistemologii. Wiedza nadal miała dotyczyć tego, co niezmiennie – miejsce idei (zasad) zajęły formy.

Widzimy zatem, że Arystotelesowskie pojęcie i koncepcja wiedzy wcale nie różnią się aż tak bardzo od akceptowanych przez Platona. Obaj podkreślali konieczność logicznych powiązań między składnikami wiedzy, która ma być prawdziwa i uzasadniona. Docierając do przyczyn (idee, zasady, formy) jest ogólna i dotyczy tego, co niezmiennie. Dzięki temu ma być nieomylna (Platon), a tym samym konieczna (Arystoteles). Stagiryta uważał, że wiedza ujmująca pierwsze zasady jest oczywista, dzięki temu jest pewna; jest też bezwarunkowa. A ponieważ wiedza, jego zdaniem, wyklucza mniemanie („nie można mieć równocześnie o tej samej rzeczy mniemania i wiedzy” [An.wt.] 89 a) zatem uznawał, jak się zdaje, że jest ona absolutna i nierewidowalna.

Dychotomiczny rys starożytnej koncepcji wiedzy nadal pozostał w mocy. Jednak ostra granica (być może począwszy już od Parmenidesa) zaczęła systematycznie się zacierać. Z wolna rodziła się idea stopni wiedzy tworzących ciągłość poznania. Na radykalnie nowe pojęcie wiedzy było jednak jeszcze za wcześnie. Nie wymagała tego zresztą ówczesna sytuacja problemowa. Dociekliwość i analityczna skrupulatność Arystotelesa pozwoliły mu dostrzec i

zając się różnorodnymi rodzajami poznania. Wydaje się jednak, że interesował się nimi przede wszystkim kierowany chęcią zbudowania koncepcji, która łączyłaby tę wielość w jednolity system naszego poznania, gdzie *ἐπιστήμη* zajmowałaby najwyższą pozycję. Arystoteles był więc systematykiem, a badając różne typy niedoskonałego poznania nie zmierzał w kierunku fallibilizmu. Dopiero sformułowana przez sceptyków krytyka *KMRE* stworzyła nową sytuację problemową i stała się bodźcem do głębszego zainteresowania wiedzą zawodną.

### (III) Inne składniki modelu

#### (a) Uzasadnienie – dowód

Konieczność uzasadnienia swych racji nie od razu była widoczna dla pierwszych filozofów, których dzieła były niekiedy bardziej poematami filozoficznymi, niż rozprawami naukowymi. Heraklit, krytycznie oceniając niektórych myślicieli, stwierdził, że: „[n]ie wystarczy dużo wiedzieć, żeby być mędrce; rozległa wiedza nie nauczyła mądrości ani Hezjoda, ani Pitagorasa, ani Ksenofanesa, ani Hekataiosa”<sup>122</sup>. Być może filozof z Efezu, dostrzegając potrzebę uzasadnienia posiadanej wiedzy, sądził, że jego poprzednicy nie potrafili swej rozległej «wiedzy» krytycznie uzasadnić. Trudno jednak powiedzieć, w jaki sposób on sam uzasadniał swe poglądy, bowiem zachowane świadectwa dotyczące jego doktryny są przede wszystkim zbiorem tez i twierdzeń, a nie argumentów czy dowodów.

Zanim sformułowano wymóg, aby dowody były niepodważalne, a uzasadnienia absolutne potrzebna była elementarna refleksja nad poznaniem i metodologią. Gdy pojawiły się konkurencyjne teorie wyjaśniające rzeczywistość, tak radykalnie odmienne

<sup>122</sup> Cyt. za: DIOGENES LAERTIOS [Żywoty] IX, 1; fr. B 40.

jak Parmenidesa i Heraklita, uświadomiono sobie konieczność nie tylko przedstawienia własnego stanowiska, ale także jego uzasadnienia (obrony) oraz merytorycznego zdyskredytowania przeciwników. Sofiści uczyli, jak radzić sobie w dyskusji, jednakże stosowane przez nich typy argumentacji odległe były jeszcze od idei dowodu (ta rodziła się stopniowo, i swoją szczytową postać w starożytności znalazła dopiero w *Elementach* Euklidesa). Zasluga sofistów polegała jednak nie na opracowaniu wielu (na ogół nierzeczowych) sposobów argumentacji, ale na zwróceniu uwagi na niedostatki w różnych sposobach uzasadniania oraz na wiążące się z tym możliwości nadużyć. Dlatego krytyka stosowanej przez sofistów metodologii musiała mieć obok negatywnego przede wszystkim pozytywny charakter. Nie wystarczyło ujawnić nadużycia sofistów, trzeba było pokazać, jak można im zaradzić i w jaki sposób uzasadnić swe stanowisko tak, aby było niepodważalne.

Taki właśnie cel miała zapewne działalność Sokratesa, któremu zdaniem Arystotelesa „można słusznie przypisać dwie rzeczy: rozumowanie indukcyjne i definiowanie w sposób ogólny; są one punktem wyjścia w nauce” ([Met.] 1078 b). Sokrates jako wirtuoz sposobów argumentowania, którego żywiołem była dyskusja, nie przekazał nam jednak swej teorii uzasadnienia i dowodu. Bardziej systematyczny był Platon, który podobnie jak jego mistrz, uważał, że „twierdzenia, dowiedzione z pomocą powierzchownej potocznej oczywistości, to blaga wszystko [...]” ([Fedon] 92 d)<sup>123</sup>. Dopiero jednak Arystoteles, podzielający pogląd swych wielkich poprzedników o potrzebie dowodu, zajął się tą kwestią w sposób systematyczny.

<sup>123</sup> Omawiając Platonską koncepcję wiedzy zwracałem już uwagę na to, że zdaniem Platona wiedza to system logicznie powiązanych ze sobą i uzasadnionych sądów prawdziwych.

Szczególna pozycja Arystotelesa polegała na tym, że podszedł do zagadnienia kompleksowo i metodycznie. W *Topikach* przedstawił sposoby przekonywania oponentów za pomocą dialektycznej gry pytań i odpowiedzi, zaś w *Analitykach* opracował logikę formalną – sylogistykę – oraz zaprezentował teorię wiedzy naukowej. W ten sposób stworzył podstawę do naukowego uzasadniania twierdzeń.

Wiedza naukowa, w ujęciu Arystotelesa, ma być ścisła i oparta na logicznych wnioskach, dlatego – w przeciwieństwie do dialektyki – nie wychodzi ona od przesłanek prawdopodobnych, ale od prawdziwych i koniecznych. Zdaniem Arystotelesa nie wymagają one dowodu, ponieważ są oczywiste i jako takie są niedowodliwe. Otrzymujemy je dzięki indukcji (*ἐπαγωγή*), dlatego też są ogólne.

Wedle Arystotelesa „dowód jest syllogizmem z koniecznych przesłanek [...]” ([An.wt.] 73 a). Posiadanie takiego dowodu jest niezbędne, ponieważ dopiero wtedy, „kiedy ktoś żywi jakieś przekonanie i znane mu są jego zasady, wówczas posiada wiedzę naukową; jeżeli zaś nie są mu znane lepiej aniżeli konkluzja, to wiedza jego będzie miała charakter [tylko] przypadkowy” ([Et.nik.] 1139 b).

Zdania wyrażające treść naukową muszą być dowiedzione sylogistycznie. Opierają się one na pierwszych przesłankach, które są niedowodliwe i oczywiste zarazem. Dowód oparty na takich przesłankach jest niepodważalny i ma charakter absolutny.

Arystoteles określił w ten sposób warunki i cele dowodu. Nie poprzestał jednak na tym. Podejmując się budowy sylogistyki dążył (jak się na ogół uważa) do przedstawienia jej w postaci systemu aksjomatycznego. Sylogistyka była zatem pomyślana jako niezawodne narzędzie dowodzenia wiedzy naukowej.



**(b) Definicja**

Już Solon z Aten miał sformułować dyrektywę: „[o] rzeczach niejasnych wnioskuj na podstawie jasnych” (cyt. za: LEGOWICZ red. [1968] s. 52). Trudno wprowadzić powiedziec, jaki miała ona dla niego sens, wydaje się jednak, że wyrażała ona obecną (i stale rosnącą) w kolejnych pokoleniach filozofów dbałość o klarowność wypowiedzi. Przejawiała się ona na wiele sposobów: w tworzeniu nowych terminów; stopniowym zanikaniem stylu poetyckiego na rzecz bardziej precyzyjnego języka (np. traktatów Arystotelesa); oszczędnym i przemyślanym stosowaniem metafor (Platon); krytycznym stosunkiem do pojęć poprzedników (Arystoteles); postulatem jasności i precyzji językowej (analiza języka potocznego ujawniała trudności przedstawiane za pomocą paradoksów). W związku z tym zrodził się postulat definiowania przynajmniej niektórych spośród używanych pojęć, to zaś doprowadziło do postawienia problemu definicji i definiowania.

Dużą wagę do definicji przywiązywał Sokrates. Sądził zapewne, że poznanie rzetelne jest poznaniem tego, co ogólne. Dlatego postulował, aby zmierzało ono ku sprecyzowaniu i utrwaleniu wiedzy w jasnej i jednoznacznej definicji. Istoty badanych zjawisk poszukiwał na drodze indukcyjnej, będąc przekonany, że w indukcyjnie zdobytym pojęciu jest wiedza pewna i powszechna.

Zwolennikiem tej idei był Arystoteles głęboko przekonany, że „[t]rzeba zawsze zwalczać niedokładność” ([Top.] 146 b). Nie chodziło mu jednak o samą ścisłość pojęciową. Uważał, że wiedza jest poznaniem pojęciowym i że „definicja należy do nauki” ([Met.] 1039 b). Znaczyło to, że definicja jest koniecznym atrybutem poznania naukowego.

Arystoteles, tak jak Sokrates i Platon, sądził, że „[d]efinicja

ujawnia [...] czym rzecz jest [istotę rzeczy]" ([An.wt.] 90 b), dlatego „[w]szelka definicja jest zawsze ogólna” ([An.wt.] 97 b) i „odnosi się do tego, co konieczne” ([Met.] 1039 b). Z tego też powodu „substancje podpadające pod zmysły i jednostkowe są niedefiniowalne” ([Met.] 1039 b).

Arystoteles kładąc nacisk na potrzebę definicji w nauce uważał jednocześnie, że definicja nie jest dowodem i niczego nie dowodzi ([An.wt.] 92 a-b), ponieważ zadaniem definicji jest wykazanie, czym rzeczy są, a nie, że istnieją. Wykazanie istnienia jest celem dowodu, nie zaś definicji.

W ten sposób Arystoteles dookreślił zadania i zakres definicji. Sformułował także warunki, jakie powinna ona spełniać. Jego zdaniem „w definicjach musi się przejawiać jasność” ([An.wt.] 97 b). Dlatego „nie należy definiować ani za pomocą metafor, ani wyrażeń metaforycznych; w przeciwnym bowiem razie dyskusja musiałaby być metaforyczna” ([An.wt.] 97 b). Jasność, ogólność, ścisłość i precyzyjność są zatem głównymi znamionami poprawnej definicji.

### (c) Kryterium prawdy

Starożytni sceptycy starali się wykazać, że niemożliwe jest, czy też ostrożniej, nie posiadamy obiektywnego, uniwersalnego i absolutnego kryterium prawdy. Powstaje jednak pytanie, z kim sceptycy dyskutowali? Zachowane teksty wskazują głównie na stoików. Ale wydaje się mało prawdopodobne, aby dopiero stoicy wprowadzili takie pojęcie do filozofii. Naturalnym jest poszukiwanie koncepcji kryterium prawdy w platońskiej Akademii czy u perypatetyków. W dziełach Arystotelesa *explicite* jest mowa jedynie o kryterium snu i czuwania ([O śnie] 454 a), kryterium szlachetności ([Et.eud.] 1249 b) i kryterium tego, co najlepsze dla

duszy (1249 b). W *Etyce eudemejskiej* pojawia się wprawdzie stwierdzenie, że „kryterium stanowi rozum [...]” ([Et.eud.] 1249 b), ale chociaż dotyczy ono ogólnie wyborów, to jednak myśl ta nie została przez Arystotelesa systematycznie podjęta. Czy zatem o kryterium prawdy zaczęli dyskutować dopiero stoicy i sceptycy?

Już Heraklit, wedle relacji Sekstusa Empiryka,

rozum przyjął za kryterium [...] [wyjaśniając], że kryterium prawdy nie stanowi rozum jakiegokolwiek bądź rodzaju, lecz tylko wspólny i boski (SEKSTUS [P.log.] I, 126–127).

Natomiast Parmenides

[m]ówił, że kryterium prawdy jest rozum (λόγος), a wrażenia zmysłowe (αἰσθήσεις) nie są pewne (DIOGENES LAERTIOS [Żywoty] IX, 3).

Nie tylko zresztą filozofowie zabierali głos w kwestii kryterium. W skład *Korpusu Hipokratejskiego*, będącego zbiorem ponad pięćdziesięciu rozpraw z zakresu medycyny, wchodzi tekst „O dawnej medycynie”, którego autor jednoznacznie wypowiedział się w tej kwestii:

[n]ie istnieje [...] kryterium, którym można by się kierować, by osiągnąć wiedzę (cyt. za: LLOYD [1998] s. 59).

Chociaż *Korpus* jako całość został nazwany od imienia wielkiego lekarza z V w. prz. Chr., to jednak nie wiemy czyjego autorstwa są te dzieła. Geoffrey E. Lloyd relacjonując panującą w tej kwestii opinię stwierdził, iż:

obecnie uznaje się za nieprawdopodobne, by to on [Hipokrates] był autorem którejkolwiek z rozpraw. Zbiór najprawdopodobniej pochodzi z biblioteki jakiejś szkoły medycznej [...]. Większość z nich pochodzi z końca V albo IV wieku p.n.e., niektóre jednak są późniejsze (LLOYD [1998] s. 51).

Zatem z całą pewnością przed stoikami i sceptykami problematyka dotycząca kryterium prawdy była przedmiotem rozważań. Oprócz stoików także epikurejczycy *explicite* przyjmowali jakieś

kryterium prawdy i starali się je uzasadnić. Epikur miał w swym dziele – *O kryterium, czyli Kanon* – twierdzić, że:

kryteriami prawdy są: wrażenia zmysłowe (αἰσθήσεις), pojęcia (προλήψεις) i uczucia, czyli doznania (πάθη) (DIOGENES LAERTIOS [Żywoty] X, 31)<sup>124</sup>.

W spostrzeżeniu zmysłowym, wedle Epikura, osiągamy to, co jest jasne, ponieważ obrazy (εἰδωλα) przedmiotów wnikają do organów zmysłowych. Dzięki temu jest ono zawsze prawdziwe. (Koncepcja ta przypomina doktryny Demokryta z Abdery i Empedoklesa z Akragas, jednak nauka epikurejczyków o kryterium prawdy jest bardziej złożona.) Drugim kryterium ma być pojęcie, czyli obraz pamięciowy – myślowe uchwycenie rzeczywistości – a trzecim uczucia. Są one kryterium postępowania – uczucie przyjemności stanowi kryterium wyboru rzeczy, a uczucie bólu wskazuje, czego powinniśmy unikać. Natomiast wedle stoików to wyobrażenia kataleptyczne stanowią kryterium prawdy (VII, 45–46). Ich zdaniem φαντασία καταληπτική jako postrzeżenie pojmujące, czy też przedstawienie, wymusza przeświadczenie duszy, ponieważ jest jasne i wyraźne.

Problematyka dotycząca kryterium prawdy, choć występowała już u presokratyków, stała się, jak sądzę, pierwszoplanową kwestią nie tyle dzięki stoikom, lecz skutek sceptycznej krytyki. Sceptycy próbując wykazać, że wszystkie dotychczasowe kryteria były dogmatyczne, uświadomili potrzebę sformułowania niedogmatycznego kryterium prawdy. W dalszych dziejach filozofii problem kryterium prawdy też będzie na ogół powracać właśnie wtedy, gdy

<sup>124</sup> Do sformułowanych przez Epikura kryteriów „epikurejczycy dodawali jeszcze [jako kryterium] percepcje umysłu (φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας)” (tamże X, 31). Autorstwo Epikurejskich kryteriów kwestionował jednak Ariston z Aleksandrii twierdząc w *Żywocie Epikura*, że *Kanon* jest plagiatem, a Epikur po prostu przepisał go z dzieła swego nauczyciela Nauzyfanesa z Teos zatytułowanego *Trójnóg* (X, 14; zob też: FOLSCHEID [2000] s. 69).

sceptycyzm będzie stanowił wyzwanie (np. Michel de Montaigne i Kartezjusz). Dlatego chyba przede wszystkim dzięki sceptykom *KMRE* został wzbogacony o wymóg sformułowania kryterium prawdy. Kryterium to, jak pokazują argumenty sceptyków (m.in. tropy), nie ma być po prostu sprawdzianem pozwalającym ocenić prawdziwość poznania i wiedzy. Jedyne dopuszczalne (przez sceptyków) kryterium ma być: obiektywne, uniwersalne i absolutne. Obiektywność jest przeciwieństwem subiektywności, uniwersalność czy też powszechność przeciwieństwem jedynie lokalnych, częściowych kryteriów, zaś absolutność przeciwstawia się hipotetyczności.

#### **(d) Metoda**

Trudno powiedzieć kiedy sformułowano postulat wskazania czy też opracowania niezawodnej, a przy tym uniwersalnej, metody poznawczej. Zapewne zrodził się on po części dzięki krytyce poznania zmysłowego. Od niej to, jak można sądzić na podstawie zachowanych świadectw, zaczęła się epistemologia. Krytyczny stosunek do poznania zmysłowego (m.in. Heraklit, Parmenides, Demokryt i Platon) prowadził niekiedy do całkowitego odrzucenia zmysłów jako metody poznawczej. Częściej jednak określano jedynie granice kompetencji zmysłów wskazując jednocześnie na inne, właściwe źródło poznania. Tą uprzywilejowaną rolę na ogół pełnił rozum. Były to jednak bardzo ogólne rozstrzygnięcia, którym daleko jeszcze było do świadome i konsekwentnie przyjmowanych stanowisk racjonalizmu i empiryzmu metodologicznego.

Rozważania czołowych filozofów zmierzały w kierunku przedstawienia właściwej metody oraz jej teoretycznego uzasadnienia. Temu pozytywnemu charakterowi badań towarzyszył negatywny – metodologię tworzone również w opozycji do alternatywnych

propozycji. Istotną rolę w tym procesie odegrali sceptycy, którzy kwestionując wartość wszystkich pozytywnych rozwiązań w sposób dobitny podkreślili, jakie warunki powinna spełniać metoda naukowa. Jeszcze przed wystąpieniem sceptyków można jednak zaobserwować u niektórych filozofów wyraźne dążenie do wyboru takiej metody, która sprostałaby wysokim wymaganiom. Omówmy pokrótce kilka znaczących przykładów.

Sokrates należący do zwolenników ideału *ἐπιστήμη* stosował dwie, połączone ze sobą, metody: elenktyczną i maieutyczną. Pierwsza, mająca charakter negatywny, służyła do odrzucenia błędnych mniemań. Druga natomiast, pozytywna, pozwalała Sokratesowi wychodząc od analogii na drodze indukcyjnej zdefiniować dane pojęcie. Jego podejście tym się wyróżniało, że było to badanie metodyczne: od krytyki, poprzez analizę i syntezę miało prowadzić do niezawodnej wiedzy.

Sokrates jednak był tylko wirtuozem, a nie teoretykiem metodologii. Próbę stworzenia teorii metody naukowej przedstawił dopiero Platon. Napis, jaki miał umieścić nad wejściem do swej Akademii mógłby świadczyć, że traktował matematykę jako rzetelne poznanie. Jeżeli jednak przypomnimy sobie omawiany powyżej fragment *Państwa* (509 d 6-511 e 5) ujmujący poznanie w postaci linii ciągłej, to stanie się jasne, że matematyka była co prawda zaawansowanym etapem na drodze do *νόησις*, ale miała charakter jedynie instrumentalny.

Zdaniem Platona, matematyka posługuje się myśleniem obrazowym i, co ważniejsze, operuje założeniami, których nie uzasadnia, dlatego ma charakter dogmatyczny. Czystą metodą naukową, nie posiadającą braków matematyki, jest – wedle Platona – dialektyka, która operuje bezobrazowym myśleniem. Dzięki niej, na drodze samego tylko zestawiania pojęć i twierdzeń oraz ich ana-

lizej i syntezy dochodzimy do prawdy. Metoda ta nie jest, zdaniem Platona, dogmatyczna, ponieważ bada własne założenia szukając dla nich racji dostatecznej.

Także dla Arystotelesa było ważne, aby metoda (naukowa) nie była dogmatyczna. Kontynuując jednak rozważania swych poprzedników kładł nacisk jeszcze na dwa warunki, jakie powinna spełniać metoda: niezawodność i uniwersalność. Ponadto, w przeciwieństwie do swych poprzedników – u których problematyka metodologiczna na ogół nie wykroczyła poza praktyczne zastosowania posiadanej w tym zakresie wiedzy – Stagiryta podjął systematyczne badania nad zagadnieniami metodologicznymi. Dzięki temu, na długo przed Kartezjuszem, metodologia wiedzy naukowej zaczęła być osobnym przedmiotem badań, którego rezultaty ujęte zostały w postaci teorii.

Arystoteles, tak jak i inni zwolennicy koncepcji *logosu*, był przekonany, że posiadamy szczególną zdolność, będącą uniwersalnym gwarantem racjonalności naszych przekonań. Wedle Arystotelesa, tym gwarantem jest intuicja intelektualna (*voûç*), która jako bezpośrednie ujęcie istoty rzeczy, daje wgląd w ogólny i konieczny związek. W ten sposób dostarcza poznania pewnego, doskonalszego nawet niż poznanie naukowe, ponieważ jest źródłem i zasadą wiedzy naukowej ([An.wt.] 88 b–89 a, 100 b 12). Pozwala usankcjonować pierwsze przesłanki, najogólniejsze pojęcia i ostateczne terminy ([Et.nik.] 1143 a 36 i nn., 1140 b 31–1141 a 8). Metoda oparta na tego typu przesłankach nie jest zatem dogmatyczna.

Kwestia niezawodności metody pojawia się przede wszystkim w pismach logicznych Arystotelesa. W *Topikach* przedstawił dialektykę jako metodę pewną stosowaną w publicznych dyskusjach. Natomiast *Analityki pierwsze* dostarczają system reguł

niezawodnego wnioskowania. W formie sylogizmów podają metodę niezawodną, przy pomocy której można było rozstrzygać ważność czy nieważność danego kroku.

Czy jednak metody te są uniwersalne? W traktacie *O duszy* Arystoteles próbując określić istotę  $\psi\upsilon\chi\eta$  postawił problem, który – jeśli by go uogólnić – daje pierwszorzędne dla teorii poznania pytanie: „[Czy] istnieje jakaś jedna metoda badań wspólna wszystkim przedmiotom, których istotę chcemy poznać[?]” (402 a). Jeżeli tak, to „powinniśmy szukać tej właśnie metody” (402 a). Stagiryta zdaje się jednak skłaniać tam do tezy, że „nie ma żadnej tego rodzaju wspólnej metody do ustalania istoty rzeczy” (402 a). Czy w takim razie uważał, że nie istnieje uniwersalna metoda naukowa?

Cytowane zdanie Arystoteles traktował raczej jako hipotezę, niż tezę. Skoro zaś pojawiło się ono tylko w kontekście rozważań dotyczących duszy, dlatego należy zachować ostrożność w ocenie jego zasięgu – wydaje się, że nie powinno ono być uogólniane na całe metodologiczne rozważania filozofa. Podstawowe znaczenie Arystotelesowego pojęcia „metoda” ( $\mu\acute{\epsilon}\theta\omicron\delta\omicron\varsigma$ ) – używanego niekiedy zamiennie z  $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma$  („sposób”) bądź  $\acute{o}\delta\acute{o}\varsigma$  („droga”) – to sposób rozwiązywania problemów naukowych ([An.pier.] 46 a 32, 53 a 2). Ponieważ opiera się ona na właściwym użyciu sylogizmu, dlatego „[m]etoda [...] jest ta sama we wszystkich przypadkach, nie tylko w filozofii, lecz w każdym rodzaju sztuki i nauki” ([An.pier.] 46 a). Ponadto, zdaniem Stagiryty, dialektyka ma charakter interdyscyplinarny, bo „z natury swej zdolna do poszukiwań, zna drogę do zasad wszystkich nauk” ([Top.] 101 b). Natomiast w *Analitykach* Arystoteles dodaje, że: „wszystkie nasze przekonania powstają albo za pośrednictwem sylogizmu, albo



się wywodzą z indukcji” ([An.pier.] 68 b 13). Zatem metoda, w ogólnym znaczeniu, ma charakter uniwersalny.

**(e) Ostateczne wyjaśnianie podejmowanych zagadnień**

W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles stwierdził, że „[n]ie we wszystkich wywodach należy szukać tego samego stopnia ścisłości [...]” ([Et.nik.] 1094 b). Jak należy rozumieć tę dyrektywę w kontekście projektu, jakim był *KMRE*? Pamiętajmy, że system Arystotelesa stanowił zaawansowany etap rozwoju greckiej filozofii, dlatego w przeciwieństwie do wielu swych poprzedników posiadał on wyrafinowane pojęcie nauki. Traktował ją jako złożoną z różnych dyscyplin strukturę, co odpowiadało, jego zdaniem, strukturze ludzkiego poznania. Poszczególne nauki nie są jednak sobie równorzędne. Z pewnych powodów nauka o bycie jako bycie zajmuje, zdaniem Arystotelesa, uprzywilejowaną pozycję.

Stagiryta rozróżnił wiedzę o faktach ( $\acute{\omicron}\tau\iota$ ) i wiedzę o ich przyczynach ( $\delta\iota\acute{\omicron}\tau\iota$ ). Celem nauki ścisłej nie jest tylko poznanie  $\acute{\omicron}\tau\iota$  (że coś istnieje), jej celem jest wykrywanie przyczyn i racji. Nie wystarczy bowiem wiedzieć, że coś istnieje, trzeba wiedzieć też dlaczego istnieje. Na takie pytania odpowiadają różne nauki, ale metafizyka udzielając swych odpowiedzi osiąga najwyższy stopień ogólności. Ponadto wyróżnia ją spośród nauk to, że jej zadaniem jest wykazanie, jaki jest przedmiot każdej z nauk oraz, że on istnieje ([Met.] 1025 b 7-18). W tym wyrażało się podstawowe założenie Arystotelesa: wszystkie nauki szczegółowe są zależne od nauki o bycie jako bycie.

Wobec tego dyrektywa z *Etyki nikomachejskiej* miała dla Arystotelesa ograniczony i sprecyzowany zasięg. Formułując ją miał na myśli, że niektóre dyscypliny ze swej natury nie mogą

być tak ściśle (ogólne), jak metafizyka. Do niej należy udzielenie ostatecznych odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące rzeczywistości.

Koncepcja ta jest pouczająca. Arystoteles dostrzegał, lepiej niż jego poprzednicy, różnorodność zarówno typów poznania, jak też dyscyplin naukowych. Dlatego też był bardziej powściągliwy w ich ocenie. W jednym jednak był zgodny ze wszystkimi zwolennikami *KMRE* – należy przede wszystkim rozwijać tę naukę, która udzielając najbardziej ogólnych wyjaśnień odpowiada na podstawowe pytania. Te odpowiedzi oparte na pewnych przesłankach i niezawodnym wnioskowaniu są definitywne oraz, co szczególnie ważne, dzięki najwyższemu stopniowi ogólności, są ostatecznym wyjaśnieniem zagadki bytu.

#### V.1.2.2. Charakter modelu

Wszystkie składniki *KMRE* tworzą perfekcjonistycznie określony zespół celów. Sformułowany w ten sposób program jest maksymalistyczny. Wymogi naukowości są tu absolutne i niezmiennie.

Maksymalistyczny charakter *KMRE* wyrażał się też w zakresie całego przedsięwzięcia. Celem nie było poznanie pojedynczych, przypadkowych zjawisk, ale odkrycie np. pierwszej zasady, przyczyny wszystkich rzeczy, praw rządzących ich rozwojem, fundamentalnych kategorii, przy pomocy których można określić każdą rzecz, itp. Dlatego nauka, mająca sprostać takiemu zadaniu, miała dostarczyć ostatecznych odpowiedzi. Model miał zatem nie tylko epistemiczny charakter, ale był wyrazem przyjmowanego przez jego zwolenników realizmu metafizycznego (realizmu, który

głosi, że poznanie dociera do obiektywnie istniejącej rzeczywistości).

Preferowanie – przez zwolenników *KMRE* – realizmu wyrażało się, jak sądzę, jeszcze w jednej warcie tu odnotowania kwestii. Prawdziwość należała do podstawowych wymogów, jakie stawiano wobec *ἐπιστήμη*. Pogląd ten był powszechnie akceptowany. Warto więc zapytać, jaką teorię prawdy uznawano. Jak pokazał Woleński – w swym zarysie historii klasycznej (korespondencyjnej) teorii prawdy<sup>125</sup> – w starożytności dominującą ideą, w związku z zagadnieniem prawdy, była idea zgodności (korespondencji). I choć nieprędko pojawiła się w skryzalizowanej formie, to, jak pozwalają przypuszczać ustalenia Woleńskiego, już po Arystotelesie idea ta była rozpowszechniona w filozofii.

Nie powinno nas to dziwić. Koncepcja *logosu* w sposób naturalny sugerowała alians z korespondencyjną teorią prawdy. Tak też będzie na ogół w następnych pokoleniach zwolenników *KMRE*. Natomiast oddalanie się od niej będzie na ogół konsekwencją odejścia od jądra tworzącego model albo nawet porzucenia *KMRE*. Co ciekawe, również przedstawiciele klasycznego fallibilizmu (np. Peirce i Popper) będą opowiadać się za korespondencyjną teorią prawdy. Odejście od tej teorii będzie też jednym z kryteriów umożliwiających zakwalifikowanie danego fallibilisty do tzw. nieklasycznego fallibilizmu (o czym będzie mowa w rozdz. VI).

Pierwsi twórcy *KMRE* zapewne nie domyślali się, jaki kształt i charakter przybierze ów model i w jaki sposób będzie się rozwijać. Jednak przyjęcie koncepcji *logosu* i *ἐπιστήμη*, wyznaczyło dalsze losy modelu. Pierwsza z nich jest ważniejsza, określa bo-

<sup>125</sup> [1993] s. 175–195; zob. też [1999] i [2000] s. 40–47.

wiem charakter i cel całego przedsięwzięcia – opracowanie inteligibilnego obrazu świata. Druga zaś wskazuje z grubsza sposób osiągnięcia przyjętego celu. Dlatego wydaje mi się, że charakter *KMRE* wcześniej został określony i zaakceptowany. Natomiast inne składniki modelu, jako konsekwencje ogólnego charakteru *KMRE*, w większym stopniu podlegały modyfikacjom. Przytoczone tu poglądy twórców modelu ujawniają wszak nie tyle gotowe składniki, co tendencje, które późniejsi zwolennicy *KMRE* będą kontynuować (np. rozwój, u progu filozofii nowożytnej, problematyki dotyczącej metody).

Opracowanie obu koncepcji – *logosu* i *ἐπιστήμη* – miało również odpowiedzieć na pytanie, czym jest racjonalność i co to znaczy, że coś jest racjonalne (nie tylko w aspekcie poznawczym). Była to, jak się zdaje, próba sformułowania uniwersalnego pojęcia (oraz kryterium) racjonalności, choć samo pojęcie *explicite* nie prędko się pojawiło. Ponieważ interesują nas tu głównie kwestie epistemologiczne, dlatego zwróćmy w tym miejscu uwagę, że zgodnie z *KMRE* poznanie jest wtedy (w pełni) racjonalne, gdy dosięga i adekwatnie ujmuje za pomocą wiedzy *Λόγος*, a uda się tego dokonać tylko wtedy, gdy poznanie spełni warunki określone przez koncepcję *ἐπιστήμη*.

Mówiąc o charakterze modelu należy odróżnić jeszcze dwie rzeczy. Po pierwsze, *KMRE* ma wysoce normatywny charakter. Wypowiedzi pierwszych filozofów zdają się to potwierdzać. Poza tym, dla Parmenidesa wybór „Drogi Prawdy” miał nie tylko sens poznawczy, ale (a może przede wszystkim) moralny. To łączenie poznania z powinnością było częstym motywem (pitagorejczycy, „droga erosa”). Wysilek poznawczy został w ten sposób sprzężony z doskonaleniem się (zanim jeszcze zajęto jakiegokolwiek epistemologiczne stanowisko Chilon z Lacedemonu sformułował

dyrektywę: Γνῶθι σαυτόν – „Poznaj samego siebie” (cyt. za: DIELS [1912] Bd. II, S. 215).

W powyższej charakterystyce *KMRE* największą rolę pełnią teksty Platona i Arystotelesa. Nie znaczy to jednak, że *KMRE* jest ich dziełem – jak zdaje się sugerować Domalewski ([1993] s. 66). Wkład ich polegał raczej na tym, że uściślili wymogi modelu, dzięki czemu ogólnikowe określenia pierwszych filozofów, powołujących się na wspólny wszystkim rzeczom Λόγος, i mające uzasadnić możliwość poznania, znalazły tu pełniejsze uzasadnienie. Selektowna prezentacja wkładu niektórych filozofów czy szkół w proces kształtowania się *KMRE* nie miała zatem ukazać pełnego obrazu starożytnej filozofii. Byłoby to chyba zresztą niewykonalne. Przywołując wspomnianą (w V.1.2., s. 71) analogię z mapą, należy pamiętać, że przedstawiony tu obraz *KMRE* to zaledwie zarys badanego „kontynentu”. Mam jednak nadzieję, że w ten sposób powstało kilka interesujących zbliżeń ważniejszych obszarów naszej „mapy”.